

ХИДИКУССКОЕ «КАСУТÆ»: К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ОСЕТИНСКИХ СВЯТИЛИЩАХ

Д. В. БЕЛЕЦКИЙ, Е. Р. ГАБОВА

Селение Хидикус («Хидыхъус»), расположенное в глубине Куртатинского ущелья Северной Осетии, в последнее время стало привлекать к себе большое внимание¹. Одна из видимых причин – основание там в недавнее время Аланского Свято-Успенского мужского монастыря. В состав его комплекса вошла восстановленная в 2004 г. церковь Святых жен Мироносиц, по своим архитектурным формам характерная для начала XX в. Этот храм предположительно был закрыт в конце 1920-х годов, иных же данных о его истории, в том числе о времени постройки и дате первого освящения, не имелось. В связи с этим был начат сбор письменных и устных материалов по его строительству, итогом чего стала статья одного из авторов предлагаемой публикации [2]. В процессе работы неизбежно привлекли к себе внимание и другие памятники Хидикуса². Среди них – известный по литературе, но до сих пор подробно не описанный дзуар «Касутæ». Как оказалось, с этим

сооружением связан целый ряд архитектурных, этнографических и исторических сюжетов, чему и посвящается данная статья³.

Ныне сильно руинированный, Касуты-дзуар расположен к югу от Хидикуса, на возвышающемся над селением отроге горы, занимая вместе с примыкающим к нему кладбищем часть довольно покатою террасы⁴ (фото 1).

Он представляет собой очень простую постройку, сложенную насухо из грубо обколотых камней (фото 2-6). Здание снаружи (и, похоже, только снаружи) было покрыто известковой штукатуркой и выкрашено желтой охрой – судя по их фрагментам, сохранившимся на внешних стенах и в откосе дверного проема. В плане сооружение близко к прямоугольнику, направленному своей длинной осью по линии северо-восток-юго-запад. Постройка явно возводилась без пред-

¹ Село находится у переправы на правом берегу реки Фиагдон. Название населенного пункта означает «у моста» и происходит от осет. «хид» – «мост» (см.: [1, 199, 200]).

² В селении Хидикус сохранилось несколько старинных оборонительных башен, склепов, а также жилых и хозяйственных построек, имеющих историческую и культурную значимость (см., напр.: 3, 68-71; 4, 93, табл. XXIV).

³ Сердечно благодарим иеромонаха Георгия (Айларова), иеродиакона Сергия (Чехова) и иеромонаха Стефана (Дзугоева), чье участие способствовало появлению данной работы, Л. Р. Габову, О. С. Дзесова, Ю. В. Акимина, З. Э. Таугазова, А. Ю. Скакова и А. А. Цуциева за помощь при обследовании памятников и предоставление иллюстративного материала, а также О. В. Чумичеву за ценные консультации. И использованные в статье фотографии без указания источника принадлежат авторам.

⁴ Географические координаты святилища: (WGS 84) N 42° 49' 09.0» E 44° 16' 39.2».



Фото 1. Вид на селение Хидикус с северо-востока. Стрелкой указано место расположения террасы со святилищем Касута. Фото 2010 г.



Фото 2. Святилище Касута в с. Хидикус. Вид с востока. На переднем плане видно склеповидное надгробие. Фото 2010 г.



Фото 3. Касута в с. Хидикус. Северо-восточный фасад. Фото 2008 г.



Фото 4. Касута в с. Хидикус. Вид на святилище с юга. Фото 2010 г.



Фото 5. Касута в с. Хидикус. Интерьер святилища. Вид на северо-восток. Фото 2009 г.



Фото 6. Касута в с. Хидикус. Северный угол. Вид изнутри. Фото 2010 г.

варительной разметки – ее правая от входа стена, например, имеет довольно сильный выгиб наружу. В интерьере со стороны входа углы сверху слегка скруглены – вероятно, для большей устойчивости (фото 6). Габариты здания изнутри 4,90 на 3,30 м (примерно), толщина стен ок. 65 см.

Лучше всего сохранился передний фасад (до 2,5 м высотой), ориентированный на северо-восток, в противоположную относительно склона сторону (фото 3). В этой стене расположен единственный входной проем в здание святилища. С внешней стороны он имеет полукруглое завершение (ложная арка) и сравнительно невысокий (ок. 25 см) порог. Высота проема по фасаду ок. 135 см. С внутренней он ниже: ок. 118 см, и перекрыт горизонтальной плитой. Ширина входа снаружи до 60 см, изнутри ок. 85 см. Он имел переплет – на штукатурке в правом откосе двери сохранился отпечаток столярного заполнения – и, соответственно, закрывался дверной створкой, несомненно деревянной. Примерно в 35 см выше входа расположен небольшой сквозной проем квадратной формы (длина стороны ок. 30 см), который можно считать окном. Следов иных световых проемов в стенах постройки ныне не прослеживается. Если они и были, то, скорее всего, тоже небольшого размера¹. В интерьере, на противоположной от входа стене на высоте более метра над полом находятся две прямоугольные ниши размером 22 на 25-30 см и глубиной до 30 см. Перекрытие постройки утрачено, но очевидно, что оно было двускатным на

¹ Аналогичных примеров расположения светового проема над входом в святилище мы указать не можем. Имеется ниша над входом в торцовом западном фасаде в святилище на перевале Цей-Лам в Ассинском ущелье.

деревянных стропилах, как у подавляющего большинства святилищ Осетии («Уаллаэ маэсиджы дзуар», Гули-дзуар, Дзири-дзуар, два храма-святилища в Лаце в Куртатинском ущелье, Мигьдау и Мадизаны-дзуар в Урсдонском ущелье, Саниба в Архоне, Ханази-Уацелла в Дигории и т.д.). Кровельное покрытие Касута было, несомненно, сланцевое (очень распространенное в горах по обеим сторонам Кавказа; такое, например, имеется у Архонского святилища Саниба). Несколько таких плит, лежащих внутри сооружения, скорее всего, происходит от него.

Внутри святилища, ближе к входу, находится груда камней (фото 5), которые, видимо, сложены здесь целенаправленно, из фрагментов разрушавшихся стен и в некотором порядке. Вероятно, это поздний алтарь или жертвенник.

Сзади к противоположному от входа фасаду (юго-западному) примыкает огороженная площадка, причем ее юго-западная стена одновременно подпирает склон (который, видимо, пришлось при строительстве подрезать). Получившееся пространство не имеет четко выраженных углов, хотя и приближается к четырехугольнику. Длина его ок. 4 м, ширину же из-за разрушений выяснить не удалось (кроме того, осмотру мешает высокая растительность). Тем не менее, видно, что к северо-западу оно несколько шире главной части святилища. Не ясно, где был расположен ведущий сюда проход, однако очевидно, что прямого сообщения с «основным» помещением не было. Отметим, что стены, ограждающие это пространство с юга и запада и примыкающие к юго-западной («алтарной») стене «центрального объема» святилища, с ней не перевязаны.

Хотя Касуты-дзуар почитается до

сих пор, упоминания о нем в литературе единичны, не говоря уже о его описаниях¹. Мы не располагаем информацией о древнейших культах, связанных с хидикусским памятником, – все, что нам известно об этом святилище, относится уже к позднему, «этнографическому», периоду. Вместе с тем, значительное количество христианских храмов в этом районе (в том числе и тот, откуда по преданию «вышла» знаменитая Моздокская икона Богоматери²), а также прямая связь Куртатинского ущелья через перевал с Туалгомом (где существовал целый ряд древних церквей «высокой» архитектуры) дает основание рассматривать наш памятник в контексте именно христианских традиций, в рамках того «этнизированного» синкретического христианства, которое было характерно для большей части Кавказа на протяжении нескольких последних столетий.

В Осетии известен весенний праздник Касута («Касутæ бон»), отмечающийся преимущественно женщинами во вторую субботу после Пасхи (см., например, «Осетинский календарь»

¹ «Касуты дзуар «Святилище Касуты». Святилище возле села Хидикус» [5, 236]. Несомненно, о Касута идет речь в той же книге и на с. 207: «развалины древнего святилища» около «пастбища и леса в окрестностях с. Хидикус», называемых «Дзуары раг» («Святилища хребет»), и его же, по всей видимости, имеет в виду Л. А. Чибиров: «...святилище в Куртатинском ущелье (Касуты дзуар), известное и под названием донмæцæуæн бон» [6, 438; см. также: 7, 234]. Две фотографии из хидикусского Касута, ошибочно аннотированного как «святилище Тхост (Тхосты дзуар)», помещены в недавно вышедшем переиздании трудов В. С. Уарзиати [8, 68, 70].

² «Уаллæ мæсыджы дзуар» («дзуар верхней башни»), «Цъæззиуы Мады-Мæйрæм» – храм Богородицы в местности Цаззиу; согласно В. Х. Тменову – Харисджин II [3, 68].

на 3 мая 1925 г. [9]). В 1992 г. пожилой житель Хидикуса Созрыко Цагараев утверждал, что «в Осетии нигде не отмечают этот праздник, только в Хидикусе» [10, 112]. Однако можно с уверенностью говорить, что «Касутæ бон» праздновался и в других местах: в Тагаурии, Уалладжире, Тырсыгоне и Туалгоне³.

В этот день девушки и молодые женщины вели невесток к реке («если невестка новая, то ее ведут на берег реки к Касутам» [10, 112]) и молились о рождении у них мальчиков, «о плодородии полей и благосклонности горных вод для благополучия и безопасности человека и урожая» ([11, 71-72]; см. также: [12, 27-28; 6, 438]). Во время этого же праздника члены семей, где в течение года рождались мальчики, приходили на святилище Касута с жертвенными пирогами и молились о благополучии и здоровье новорожденных [5, 236]. Таким образом, здесь явно просматриваются черты культа плодородия, который на Северном Кавказе в наиболее выраженной форме проявляется в почитании Богородицы – Мады-Майрам⁴.

В этом же хидикусском святилище по сей день проводится поражающий своей очевидной древностью и жизненностью ритуал инициации – принятие трехлетних мальчиков в полноправные члены общины. Этот обряд «конца младенчества» по-осетински называется «цæуæггаг» – «по поводу способности свободно передвигаться». Как пишет В. С. Уарзиати, «празд-

³ Кроме того, известны еще два святилища Касута в Трусовском ущелье [5, 613].

⁴ Есть указание, что осетины Джавского ущелья обращались на Касута к Илье-пророку-Уацилла с просьбой о защите от града [13, 59; автор ссылается на статью, оставшуюся нам недоступной: 14, 321].

ник Цæуæггаг в наиболее полной форме известен преимущественно в календарной и семейной обрядности жителей Куртатии. Но еще сто лет назад он был широко известен. «„Во многих местах родители в этот день приводят малолетних детей в молельни и просят дзуаров покровительствовать приведенным детям. Специально для этих детей откармливались и потом закалывались бараны и готовилось пиво. В великий четверг собирали сельчан к молитве за детей и потом угощали”» [15, 68]¹.

А вот как описывает этот обряд Созрыко Цагараев: «Ребенку, если исполняется три пасхи, то на него надевают осетинский костюм, кинжал, ремень, шапку, обувь, лук делают ему. Невестки все привязывают к его луку красивые ленты и мальчику на голове выбривают крест... И затем детей отводят туда, там в его честь произносят молитву, лук кладут... в святилище» [10, 112]. Вероятно, рассказчик имеет в виду не луки, а стрелы – именно их мы знаем по остальным данным о Касута и прочих куртатинских святилищах.

Подробности об этом празднике добавляют повествования других авторов: «ко дню совершения этого обряда мальчику шили и надевали полный комплект мужской одежды со всеми его деталями, включая и сделанный из дерева кинжал... В доме готовили угощение, приглашали односельчан. Мальчика в сопровождении молодежи отправляли

¹ Речь здесь, на самом деле, идет о четверге Светлой седмицы («после пасхи первый четверг»). Исследователь приводит цитату из опубликованной в 1892 году статьи А. Канукова «Годовые праздники осетин» [16: 72], в которой последний путает указанный день с Великим (Чистым) четвергом предпасхальной Страстной недели. Кстати, на проведение «цæуæггаг» в четверг после Пасхи указывает и Осетинский календарь на 1925-й год [9].

к святилищу Матери Марии... Детям делали деревянные стрелы, на острие которых нанизывали пестрые кусочки ткани, желателью шелковой. После произношения молитвы мальчикам, над которыми совершали этот обряд, обнажали головы и выстригали волосы в виде креста» ([17, 138-139]; цит. по: [18, 56]). «Затем начинался собственно сам пир – цоггаджы кувд – (букв. – «ритуальный пир по случаю отправления или уверенного передвижения»)» [18, 56-58], причем к этому моменту готовили полный комплект взрослого мужского костюма. Во главе процессии к святилищу Мады Майрам «должны были идти молодые невестки из числа жен близких родственников. Здесь освящалось приношение невесток, просивших Мать Марию не миновать их благами, т.е. подарить здоровых детей. Невестки и женщины задерживались у святилища, а группа мальчиков в сопровождении молодежи мужского пола отправлялись к месту пира, где уже сидели мужчины... Поскольку мальчики с этого времени имели право посещать религиозные праздники, на пиру цоггаджы кувд их полагалось «представить» мужским божествам, а главным образом – Уастырджы... Религиозный характер обряда подчеркивается термином цоггаджы кувд: кувд – (букв. – «обрядовое пиршество с жертвоприношениями», «молитва»)» [18, 58]. «...Внешние атрибуты мальчиков, снаряженных для обряда – одежда по образцу мужской и деревянные имитации оружия – должны были подчеркнуть разрыв с младенчеством». После этого обряда они имели право посещать все «взрослые» мероприятия – свадьбы, похороны, торжества у святилищ [18, 60].

Разумеется, что обряд, связанный с социализацией детей, справлялся не

только на Касута. До сих пор в четверг Светлой недели он проводится у святилищ Тхоста¹ в соседних с Хидикусом селах Цмыти и Лац². Мы приводим выдержку из труда В. С. Уарзиати с описанием такого обряда в с. Цмыти (отметим, что жители Хидикуса являются потомками переселенцев из этого селения): «Туда же собиралось множество людей, желавших присутствовать на обряде прощания детей с покровителем женщин, чадородия и перехода их под покровительство другого святого, имя которого означает «сильный/знаменитый/громкий/славный». В руках каждого из посвящаемых была деревянная стрела, украшенная многочисленными, по возможности шелковыми, ленточками. У святилища старейшина общины произносил молитву в честь новых членов данного общества, в которой подчеркивалось, что посвящаемые уже достаточно крепки и смогли самостоятельно прийти к святому патрону. В молитве содержались также пожелания мальчикам быть достойными младшими для своих старших. После молебна с посвящаемых торжественно снимали головные убо-

¹ «Тыхост – праздник в честь всемогущего ангела-хранителя, противника всех врагов-насиликов; отмечается осетинами-алагирцами в первый вечер после Пасхи. Грозный дух Тыхост – сильный и суровый, дзуар, помогавший грозному богу Уацилла, к нему обращались за помощью при сильной засухе» [19, 27, 38, см. также: 20, 323, 344, 346; 5, 237]. Отметим в этом культе предположенные А. Дз. Цагаевой «отзвуки дохристианской религии осетин» [5, 13], а также созвучие с именем известного по вайнахскому и адыгскому фольклору общекавказского «древнейшего верховного бога» Тга (ср., напр.: [21, 12, 107]).

² Святилище Тхоста в Лаце именуется «Тхоста Уастырджи» [10, 114]. В этом прослеживается некая связующая нить с Хидикусским Касута, которое тоже, как мы покажем далее, скорее всего было посвящено святому Георгию.

ры и подвергали их обрядовому бритью голов (згъар даст). Затем мальчики подносили принесенные стрелы святилищу в качестве своеобразных культовых даров (архъун). После этих процедур малыши считались полноправными членами сельской общины» [15, 68]³.

Подобный обряд, как отметил Уарзиати, известен также на южной стороне Кавказа: «близкое по своей семантике приобщение трех-пятiletних мальчиков в пережиточной форме отмечено и у горцев Восточной Грузии, это – «Тавмосап'арсо самтвхо». «Обряд состоял из двух моментов: благословение ребенка большой зажженной восковой свечей и чашей с посвященным пивом и снабжение ребенка символом астрального божества – крестом, посредством крестообразной подстрижки части волос на его ма-

³ На святилище Уастырджи Тхоста в селении Лац этот обряд проводился с трех-пятiletними мальчиками, «способными идти» [10, 114]. В цмытинском же Тхосты-дзуаре ритуал совершался, «когда мальчику исполнялось два года и один месяц» [10, 115] (правда, В. Газданова пишет, что обряд проводился в четверг после Пасхи с мальчиками, которым исполнилось три года [23, 255]). Здание святилища Тхоста в Цмыти существовало еще в 1970-х гг., но в настоящее время почти полностью разрушено. Это была сложенная из необработанных камней на извести четырехугольная в плане постройка, перекрытая двускатной стропильной кровлей, с входом с запада (немного смещенном к южной стене) и окнами в восточной и южной стенах. На шиферной плите на фасаде было процарапано «1910 год 21 апрель построено святой Тхосты Дзуар» (сведения взяты из паспорта, хранящегося в ГБУ «Наследие Алании»). В июне 2010 г. Л. Р. Габоевой в развале стен этого памятника было отмечено три «стрелы». Две из них 2-3-х летней давности (судя по сохранности древесины), а одна – совсем новая – на ней стоит дата рождения 10 января 2008 г. Возможно, перед нами возобновление традиции после перерыва советского времени: кроме трех указанных стрел, иных там нет.

кушке». В данном случае подчеркнем, что и осетинское название посвятельной стрижки «згъардаст» как раз соответствует вышеуказанному обряду бритья у грузин» [11, 129-130]¹. Добавим к этому, что у «карталинских» осетин Корнисского ущелья в конце XIX в. зафиксирован обычай, когда паломникам, посещавшим по обету место, где хранился какой-либо священный «образ», священник крестообразно состригал волосы в знак того, что обет выполнен [25, 118]. Не исключено, что сходный ритуал был распространён более широко. Вообще же, обряд «представления Богу» ребенка, достигшего определенного возраста, имел место у самых разных народов. В пределах Кавказа он известен, например, у черкесов [26, 93-96].

В описании обряда «згъар даст» говорится то о выбривании волос, то об их стрижке. Дословно само название может быть переведено как «выбривание металлическим предметом». Вместе с тем, как представляется, в «полевых» условиях собственно обривание трудноосуществимо. Производилась, скорее всего, именно стрижка, что, кстати, с большой долей вероятности может восходить к аналогичным действиям при совершении таинства крещения. Нам не пришлось наблюдать, как в настоящее время проводится «згъар даст» на Касута. Однако по информации, полученной авторами от В.М. Айларова, во время кувда, проходившего 28

¹ Автор приводит цитату из: [22, 112]; см. также: [23, 255]. Добавим, что Бардавелидзе считала это «специфическим обрядом... приобщения детей к астральным божествам посредством искусственного снабжения их соответствующим знаком (крест)» [22, 114]. На наш взгляд, вопрос о происхождении данного ритуала остается открытым: вполне возможно, что он возник на Кавказе еще в дохристианскую эпоху (ср.: [24, 70]).

апреля 2011 г. (т.е. в четверг Светлой седмицы) в основанном выходцами из Хидикуса равнинном селении Нарт, трехлетнему Сармату Гусову² после соответствующей случаю молитвы волосы на темени крестообразно *выстригли* ножницами. После ритуальной стрижки мальчика окропили освященным пивом.

Возвращаясь к нашему памятнику, отметим, что в настоящее время у входа в святилище между камнями фасада вставлено несколько деревянных моделей стрел (мы насчитали не менее двенадцати) (фото 3, 7-9). Они достигают более полуметра в длину (самая крупная из промеренных нами – ок. 55 см), большинство из них имеет своеобразный трех- или четырехлопастный наконечник. Почти на все повязаны лентообразные куски ткани³. Две из этих, зафиксированных нами в августе 2008 г. и сентябре 2009 г., «вогтивных стрел» сделаны на токарном станке (возможно, изначально являлись мебельными балясинами). Некоторые подписаны, причем на двух из них имеются даты: 2005 и 2006 гг., а в последнем примере стоит и имя: «Ахполов Георгий». В мае 2010 г. нами была отмечена новая модель стрелы⁴. Вместе с тем, судя по сохранности, некоторые из этих предметов были принесены на Касута довольно давно.

Ленты, повязанные на «стрелы», сильно выцвели, но изначально были,

² Заметим, что мальчик был одет в специально изготовленный к этому дню «взрослый» костюм (черкеска, папаха).

³ Согласно полевым записям В.С. Газдановой, в цмытинском святилище Тхоста «стрела была цельная, с трехгранным «наконечником». Под наконечник стрелы привязывалась полоска ткани красного цвета» [23, 255]. В настоящее время там действительно все стрелы трехгранные, правда, с лентами разных цветов.

⁴ Пасха 2010 г. приходилась на 4 апреля.



Фото 7. Касута в с. Хидикус. Модели стрел в кладке главного фасада. Фото 2008 г.



Фото 8. Касута в с. Хидикус. Модели стрел. Фото. 2008 г.



Фото 9. Касута в с. Хидикус. Модели стрел. Фото 2009 г.



Фото 10. Модели стрел из храма св. Георгия в селении Сюпи. Княжеская Сванетия. Фото 2011 г.

судя по всему, по большей части бесцветными или красными. Впрочем, есть и «пестрые» – с синими и серыми полосами. Несомненно, это прямая аналогия кускам ткани, оставляемым и сейчас посетителями осетинских дзуаров в качестве материального носителя молитвы для исполнения желаний и как замена реальных приношений – «мысайнагтæ». А.А. Миллер, описывая в начале XX в. осетинские памятники, отмечал, что такие ленты были предпочтительно шелковыми и только красными или белыми. Как считает исследователь, «это есть факт определенной научной значимости». При этом в подобных «матерчатых приношениях», которые «мы встречаем... почти всюду на Кавказе... даже в среде закавказских народов с их древними христианскими культурами», исследователь видел реликт древних верований [27, 90-91]¹. К этому добавим, что в настоящее время в хидикусском Касута (да и вообще в Осетии) при таких пожертвованиях цветовая символика уже не соблюдается. Мы затрудняемся сказать, действительно ли это предпочтение ранее имело место, бытовало ли оно только у осетин и является ли это реликтом каких-то древних традиций. Подобные вопросы требуют дополнительных разысканий, охватывающих более широкие границы: как известно, в культурах многих народов мира цветовая символика играла важную роль.

¹ Это мнение поддерживают и современные исследователи (см., напр.: [28, 155]). Предпочтение указанных двух цветов для кусков ткани, повязывавшихся в чтимых местах в Осетии, отмечалось и другими путешественниками (см., напр.: [29, 1038; 30, 39, 53]). У прочих народов Кавказа подобные «тканые» жертвования тоже были широко распространены, но, судя по упоминаниям, их цвет не был столь важен для жертвователей (см., напр.: [31, 113; 32, 65; 33, 165; 34, 66, 67; 35, 18, 147; 36, 28; 37, 24]).

В обрядах хидикусского Касута особо обращают на себя внимание сами деревянные модели стрел (по С. Цагараеву – «луки»)². В данном случае перед нами, конечно же, «символ» настоящего оружия: предметы вооружения считались «магическим средством обеспечить боевую доблесть» ребенка в будущем. Так, известно, что в Осетии начала XX в. «новорожденному мальчику мужчины, приходящие с поздравлениями в дом, приносят пули», а «у постели новорожденного мальчика кладут шашку» [39, 84]. Тот же автор отмечает, что жители грузинского города Сигнахи, «когда купают новорожденного мальчика, вместе с ним кладут в воду или держат рядом какое-либо оружие», причем сходные обычаи отмечены и у других, не кавказских, народов [40, 116].

Но вообще отношение к подобным предметам могло быть и более сложным. Например, Г.Ф. Чурсин писал, что «как древнее оружие, оказавшее некогда огромные благодеяния человеку, лук и стрела окружаются мистической дымкой чего-то священного, могущественного. Им приписывают силу исцелять болезни, отгонять злых духов» ([40, 116]; о символике оружия у северокавказских народов см. также: [41, 119-121]).

Интересная параллель «церемонии со стрелами» в хидикусском Касута известна на южном склоне Кавказа: П.С. Уварова пишет, что при посещении церкви св. Георгия в с. Сюпи общества Пари (Княжеская Сванетия) «мы нашли в ней массу палок, одна оконеч-

² Несколько таких «жертвенных палочек» (именовавшихся «фат» – «стрела») из Куртатинского ущелья с 1930-х гг. хранятся в коллекции осетинских культовых предметов Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге [38, 162].

ность которых обделана в виде пера от стрел. Поселяне... пояснили нам, что они весной приносят ежегодно такую палку-стрелу от каждого дома в подарок св. Георгию» [42, 45]¹. Во время нашего посещения храма «Джграг-Сюпиш» в начале ноября 2011 г. у южной стены его притвора стояли четыре свежеструганные «палки-стрелы», верхняя часть которых представляла собой фигурное трехлопастное (!) утолщение со вставленным в него острым наконечником (гвоздем). По сравнению с осетинскими аналогами, эти вотивные предметы крупнее: не менее 80 см в длину и более толстые (фото 10). Как сообщил нам Ярослав Чхегиани, хранитель Сюпийского храма, сейчас такие приношения святому Георгию совершаются молящимися о рождении мальчика и сжигаются во время ближайшего «престольного» праздника².

Говоря о моделях стрел в Сюпи, графиня Уварова заметила, что такая «подробность... не попадалась в других церквях» [42, 45]. Но на самом деле приношения в виде деревянных моделей стрел мы встречаем в нескольких сванских храмах. Например, такие предметы жертвовали св. Георгию в посвященной ему небольшой зальной церкви селения Кураши (соседнее с Пари общество Эцери). Они, судя по экземпляру, находившемуся в храме на момент нашего посещения, по форме и

¹ «Джграг-Сюпиш» – это однефная церковь XI в., известная своими фресками и древними реликвиями: кроме икон это, например, многочисленные наконечники стрел и копий. С запада к храму примыкает поздний притвор, в котором вокруг очага с надочажной цепью и котлом устраиваются ритуальные застоля. Обращают на себя внимание рога туров, вывешенные на столбе, – это приношения святому Георгию, сделанные в недавнее время охотниками.

² В храме отмечаются два праздника святого Георгия: 6 мая и 23 ноября.

размеру близки к стрелам из хидикусского святилища (в частности, трехлопастные в верхней части) (фото 11). Видимо, об этих предметах в Кураши в 30-х гг. XIX в. писал князь И. Шаховский («деревянные кольца с железными наконечниками») [43, 236] и позже, в 1887 г., епископ Григорий («заботливо обрезанные и обструганные деревянные палицы, одна оконечность которых представляет из себя заостренный в виде копья шарик, а другая, нижняя, кусок заржавленного гвоздя») [44, 45]³. Фотографию деревянных моделей «копий» (по размеру, скорее, стрел или дротиков) св. Георгия-«Джграга» из церкви в сванском селении Каиши приводит М. Чартолани [46, рис. 47]. Любопытно, что и они имеют трехлопастное окончание⁴.

Все это, несомненно, «рудимент» необычайных по архаичности ритуалов, в которых настоящие стрелы или их наконечники играли как предпочтительная жертва важнейшую роль. В Осетии наконечниками стрел (которые в позднее время заменили пули⁵) осы-

³ Шаховский не называет населенный пункт, где находилась церковь, но упоминает о следах ударов копий на ее стенах – их, якобы, метал в стены святой Георгий. Епископ Григорий пишет о «свирской свято-Георгиевской церкви... на горе, выше Пари» и отмечает, что «стены храма... испещрены ударами железным концом странного оружия», от чего «во многих местах пострадали фрески». Древняя роспись церкви Сюпи сохранились очень хорошо – никаких следов ударов здесь нет. Однако такие отметины в большом количестве имеются в храме Кураши.

⁴ В селении Адиши в Вольной Сванетии выносимую из храма во время празднования икону св. Георгия встречают копьеобразными «палками», которые изготавливаются в честь новорожденных мальчиков и достигают длины от 3 до 6 метров. Аналогичный обряд известен и в Восточной Грузии [45, 29-31, рис. 75, 76].

⁵ У народов Кавказа стрелы с луками были в ходу даже в кон. XIX в.

палось святилище Мады-Майрам при молитве о потомстве во время брачной церемонии [18, 47]. Стрелы приносили в святилище после рождения мальчика, а также в дар самому новорожденному [18, 48], причем аналогичный обряд известен и в других районах Кавказа, например в Сванетии [46, 12]. Во многих случаях стрелы попадали в святые места во время обряда принесения какой-либо клятвы, которую скрепляли стрелой, переломанной надвое. Это было отмечено, например, на Татартупе (почитавшемся кабардинцами, осетинами и вайнахами), в урсдонском «Мигъдау» и в Рекоме, причем в последнем переломанные стрелы сохранялись до недавнего времени (см., напр.: [47, 36-27, 170, рис. 18, 7; 15, 96])¹. Аналогичные находки (наконечники стрел) были обнаружены при расчистке входа Зругского храма в Туалгоме [48, 199; 49, фото №1]. При обследовании содержимого храмов высокогорной и труднодоступной Сванетии, в быту населения которой сохранились многие архаические черты, утраченные в других областях Кавказа, также было выявлено огромное количество наконечников стрел. Например, «только в церкви с. Кала их хранится более 800 единиц. Большая часть наконечников датируется средней и позднефеодальной эпохой» ([50, 76]; см. также: [46, 13]). В знаменитом Илорском храме св. Георгия («Елыр-ныха», Южная Абхазия-Самурзакань) хранились пожертвованные святому стрелы

¹ Наконечник стрелы, вставленный между камнями в стене урсдонского Мигдау, был отмечен одним из авторов данной статьи. Судя по тому, что в Тхаба-Ерды хранились сломанные стрелы, там имел место аналогичный обряд принесения клятвы. Вообще, наконечники стрел – это одна из наиболее массовых находок на «святых местах» горной части Кавказа от Ингушетии (возможно, и Чечни) до Абхазии [см., напр.: 52, 24-27, рис. 29, 55, 57; 53, 168-172].



Фото 11. Модель стрелы из храма Св. Георгия в с. Кураши. Сванетия. Фото 2011 г.

раздвоенными концами [51, 89]. Имеются сведения, что сюда «присылали железную стрелу» даже мингрельские владетельные князья Дадиани, «каковых стрел находится целая груда в углу колокольни» [54, 153]². Судя по всему, оружие иногда изготавливалось специально с целью приношения в святилище. Так, например, описывая жертвенные предметы в храмах Сванетии, Ш.Г. Чартолани особо указывает, что «наконечники стрел, помимо их прямого практического применения (бое-

² О подобных приношениях в Илорском храме известно как минимум с XVII в. [55, 153]. Здесь также хранились железный лук и труба, считавшиеся чудотворными [51, 89; 56, 678] (в недавнее время они были выброшены из храма местным священником и ныне их местонахождение неизвестно).

вого и охотничьего), использовались в культовых целях и в качестве символа власти. К числу последних можно отнести художественно обработанный трехгранный наконечник со следами позолоты и наконечник копья с ажурным орнаментом» [50, 76-77]. Специально изготовленные, вероятно, для приношения, стрелы были отмечены в позднесредневековых осетинских склепах и в гораздо более ранних аланских погребениях [57, 388]¹.

Несомненно, описанные нами обряды со стрелами и их моделями следует рассматривать в контексте общекавказских обычаев всевозможных приношений на святые и почитаемые места (в том числе и деревянных моделей оружия)² (см., например: [59, 272-273; 60, 186]). Если же посмотреть на проблему более широко, то ее необходимо увязывать с общемировой традицией «вотивных» пожертвований (в том числе в православные и католические храмы).

Пытаясь найти древние истоки хидикусских приношений, следует учитывать и вероятность более простого объяснения этого ритуала. Еще в конце XIX в. совсем недалеко, в Дзивгисы-дзуаре, существовала традиция в день инициации трехлетних мальчиков приносить в храм игрушки. Вот как это описывает Н. Н. Харузин: «дети моложе трех лет также не имеют доступа к святилищу, но когда мальчику минет

¹ Обычай приносить стрелы на святые места существовал у многих народов. Например, о таком ритуале у тюрков Северного Предкавказья в предмонгольский период упоминает Низами: «покоряет любого кумир их исконный, всадник медлит пред ним, и, коня придержав, он стрелу, наклоняясь, вонзает меж трав» [58, 266].

² Есть, кстати, мнение, что с указанной традицией связано изображение предметов на надгробиях (см., напр.: [41, 174-175]).

три года, его ведут торжественно к храму, где он и приносит в жертву святому одну из своих детских игрушек; с этого времени он может входить за ограду и присутствовать на жертвоприношениях и празднествах. Поэтому-то масса детских игрушек лежит у двери храма» [61, 166]. Не являются ли деревянные модели стрел в хидикусском Касута (и в цмытинском Тхосты-дзуаре) такими же игрушками, несколько переосмысленными в рамках осетинских обычаев? Впрочем, возможна и прямо противоположная ситуация: именно в Дзивгисе, а не в Касута, мы встречаемся с пережиточным состоянием традиции. Ведь игрушки нередко являются подменой древних «серьезных» вещей, аналогично тому, как «высокая» мифология нередко трансформируется в детские сказки.

Что же касается вопроса, насколько архаичны обряды современного Касута и насколько они идентичны тем, что совершались здесь в более ранний период, то мы затрудняемся на него ответить. Вряд ли с точностью можно определить и время возникновения самой постройки. Форма же ныне существующего сооружения позволяет отнести его к достаточно позднему периоду, ориентировочно к концу XVII-XVIII вв. Это вполне согласуется и с указанием местного жителя, что «почитаем это святилище уже 300 лет» [10, 112]. Несомненно, что весь комплекс хидикусского Касута следует рассматривать в ряду многочисленных храмов-святилищ центральной и западной частей горного Кавказа.

Так, не должна нас смущать «неправильная» ориентация входа и «алтарной части» описываемого памятника, что является вообще очень распространенным явлением для поздних горнокавказских святилищ. Вплоть до,

по меньшей мере, XV в. храмы на Кавказе старались сориентировать осью в соответствии с установившимся повсеместно в восточно-христианском мире обычаем, т.е. по линии восток-запад с алтарной частью с востока. Однако отклонения существовали практически всегда – это было связано, скорее всего, с тем, что при строительстве церкви разметка плана делалась на глаз (см. подробнее: [62, 26-27]¹. Но в какой-то период, вероятно, довольно поздний, в труднодоступных горных областях об этом правиле просто забыли, хотя возникавшие там новые святилища являлись прямыми потомками (и наследниками) древних христианских храмов (см. ниже). Именно утратой «канона» можно объяснить множество тех примеров, когда направление алтарной части сооружения направлено не в сторону востока – иногда даже в прямо противоположную сторону. В горной части Северного Кавказа такие памятники нам известны от Ассинского до Дигорского ущелий. Правда, проиллюстрировать мы это можем только неоднократно публиковавшимися планами ингушских «элгацев»: Морч-Сели, Дошхакле, Мекал, Кок, Бейни-Сели, Мятцил, Мятер-Дэла и проч.

в труднодоступных горных областях об этом правиле просто забыли, хотя возникавшие там новые святилища являлись прямыми потомками (и наследниками) древних христианских храмов (см. ниже). Именно утратой «канона» можно объяснить множество тех примеров, когда направление алтарной части сооружения направлено не в сторону востока – иногда даже в прямо противоположную сторону. В горной части Северного Кавказа такие памятники нам известны от Ассинского до Дигорского ущелий. Правда, проиллюстрировать мы это можем только неоднократно публиковавшимися планами ингушских «элгацев»: Морч-Сели, Дошхакле, Мекал, Кок, Бейни-Сели, Мятцил, Мятер-Дэла и проч.

¹ «Канон» ориентации алтаря на восток сформировался не сразу. Строители ранних христианских святынь о нем не знали. Да и в последующее время это не было жестким условием: «правильного» направления часто не придерживались в тех, например, случаях, когда храм встраивался в уже существующую застройку.

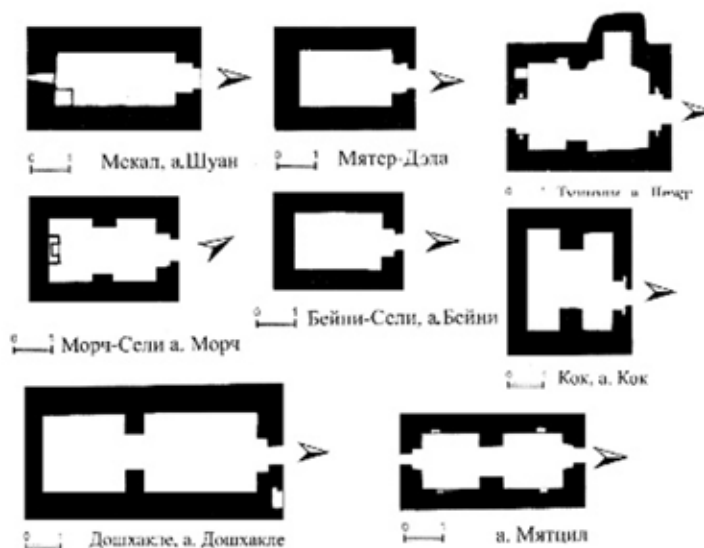


Фото 12. Схематичные планы святилищ в Ингушетии.

По В. Пищулиной

(фото 12) [63, 75, рис. 63, 77, рис. 64 (д, е, ж, з, и); 52, рис. 8 (4, 7, 8, 9), 9 (4); 64, рис. 2.2 (б, в)]. В это же время строились и святилища с «правильной» ориентацией по сторонам света. М. Б. Мужухоев связывает направление оси подобных сооружений по линии восток-запад с культом солнца. Однако этот вывод, на наш взгляд, весьма спорен. Для работ Мужухоева вообще характерно практически полное отрицание христианских элементов во многих «сакральных» памятниках Северного Кавказа [66, 87; 65; 68, 295-301], в реальности имеющих к христианству самое непосредственное отношение. Что же касается храмов-святилищ Осетии, то они мало привлекали внимание исследователей. Их ориентация по сторонам света в публикациях почти не отражена и ее приходится выверять, выезжая на место.

При размышлении о назначении отдельных частей нашего святилища возникают вопросы и в отношении огороженного невысокой стеной пространства, примыкающего снаружи к юго-западной «алтарной» стене Ка-

суты-дзуара и не связанного с его основным объемом (см. выше). Скорее всего, это была открытая площадка (хотя можно предположить и деревянное перекрытие). В качестве аналогии, правда, довольно относительной, приведем сводчатое «заалтарное» пространство ингушского святилища Дзорах-Диела («Дзорах-ццу») в Джейрахском ущелье [69, 423-424, 443 (№ 3); 52, 197, рис. 11 (2); 64, рис. 2.2 (6)]. Это довольно узкое помещение, не связанное проемом с основной частью сооружения и имеющее отдельный вход в южной стене. Объяснить, для чего оно было предназначено, никто, кажется, не пытался, кроме Е.М. Шиллинга, который сделал заключение (видимо, умозрительное), что это помещение «складочное» [70, 23]. Однако понятно, что любые подобные рассуждения при рассмотрении поздних «дзуаров», «элгацев», «ерды», далеко отошедших от своих христианских предшественников, вряд ли когда-либо выйдут за рамки предположения.

В. П. Кобычев, развивая идеи А.Ф. Гольдштейна и В.Б. Виноградова об изначально христианском происхождении горских святилищ, наметил «определенную периодизацию в строительстве святилищ во времени», используя в качестве критерия, среди нескольких признаков, их различную ориентацию: «На крайних концах этой шкалы будут находиться, с одной стороны, христианские храмы с соответствующими атрибутами, а на противоположной от них – языческие святилища с входом с востока, что в принципе противоречит христианским догматам» [71, 148].

Говоря о «языческих святилищах», авторы имели в виду культовые постройки, возводившиеся в позднее средневековье по всей горной полосе

Кавказа от Пшав-Хевсуретии и Чечни до Абхазии и Черкесии, весьма сходных по религиозным представлениям и культам. Обсуждение дискуссионной проблемы о характере последних выходит за рамки нашей статьи, однако отметим, что более чем спорно уверенно называть их «язычеством». Перед нами так называемое народное или этнизированное христианство, которое стало следствием экономического и культурного упадка в предгорных областях, в результате чего в труднодоступных высокогорных районах возник дефицит образованного духовенства. В старых христианских храмах и новопостроенных святилищах теперь проводили богослужения не профессионально обученные священники, а местные «дзуарлагы», «деканозы», «хевисбери», «паппи», «цансаги», «аныхапааю» или «шогены». К «каноническим» христианским обрядам они присовокупляли элементы дохристианских культов, а к устоявшимся и проверенным временем религиозным представлениям – обычные суеверия. В результате, богослужения в храмах и святилищах горного Кавказа начинали откровенно противоречить установкам официальной Церкви, зачастую шокируя ревнителей чистоты православия. Так, осетинский благочинный А. Гатуев, описывая в конце XIX в. службу в святилище-дзуаре, назвал ее «страшным зрелищем» [72, 38].

Рассуждая о вайнахских культовых зданиях, возникших в рамках такого «христианства», Н.Н. Виноградов и В.Б. Бараниченко верно провели параллель с грузинскими горскими храмами XVII в. [73, 122]. Этот же принцип применим и к позднесредневековым осетинским святилищам, в том числе и к хидикусскому дзуару Касута. Мы согласны с тем, что такие постройки вряд

ли можно считать христианскими церквями в чистом «каноническом» виде. Но о полном отрицании христианской «составляющей» в этих сооружениях (и не только в святилищах, в надгробиях, например) речи идти, конечно, не может.

Как уже говорилось, к святилищу Касута примыкает кладбище. Оно довольно обширное, распространяется вниз на северо-восток, а также к северо-западу от постройки, где на расстоянии примерно 40 метров его площадь ограничена грубо сложенной, ныне сильно разрушенной каменной стенкой. Рядом с главным фасадом и ниже к северо-востоку от здания сохранилось четыре однотипных «склеповидных» сооружения (так называемые ложные склепы), а также невысокий вертикальный камень-«цырт» около одного из них. В некотором удалении к западу от святилища находится частично разрушенный полуподземный склеп, типичный для горной зоны Центрального Кавказа и служивший семейной усыпальницей¹ (фото 13). По всей площади кладбища встречаются также невысокие вертикальные цырты, развалы камней и фрагменты кладок. Надо полагать, что часть погребальных сооружений находится в земле и сейчас не заметна (в частности, склепы). Для их выявления

¹ Склеп сложен на известковом растворе, перекрыт «неполным» ложным сводом с горизонтально лежащими сверху плоскими плитами и сверху засыпан землей. На его дне находятся отдельные человеческие кости. Передняя стена склепа разрушена, но, судя по тому, что в этом месте холм имеет незначительный уклон, она была полностью открыта с фасада. Погребальные сооружения такого типа (полуподземные) строили на протяжении довольно длительного времени, с XIV до XVIII в.. Вероятно, данный памятник относится к относительно позднему времени, хотя без специального обследования настаивать на этом мы не беремся.



*Фото 13. Касута в с. Хидикус.
Полуподземный склеп южнее святилища.
Фото 2009 г.*

необходимо специальное археологическое обследование могильника. Так или иначе, связь описываемого храма-святилища с погребальным культом очевидна, что абсолютно укладывается в общехристианскую традицию. Видимо, в Хидикусе именно некрополь формировался вокруг «святого» места, как он формировался вокруг почти всех церквей (примеров тому множество: Хозиты-Майрам и Нары-дзуар, Тхаба-Ерды, Средний и Северный Зеленчукский храмы, Сенты и т.д.). А поскольку подавляющее большинство последних (если не их центральная часть, то приделы) являлось семейными «ктиторскими» усыпальницами, то вполне допустимо существование погребений и внутри нашего святилища (как есть они в храмах Нузала, Дони-фарса, Зруга и проч.). Впрочем, это только осторожное предположение, для проверки которого следует привлечь археологов.

Сохранившиеся перед Касута «склеповидные» сооружения, в данном случае сложенные насухо, являются, надо думать, надгробиями над одиночными захоронениями (фото 2, 14). Эти намогильные постройки около 120-160 см в ширину, не менее 2,5 м

в длину. Точная их высота из-за разрушений определяется с трудом: она могла достигать полутора метров. На торцовом фасаде одного из этих надгробий сохранился декоративный пояс из прямоугольников, получившихся в результате пропуска камней в кладке – мотив, весьма часто встречающийся в позднесредневековой горской архитектуре.

Сооружения подобного типа встречаются на кладбищах по всей территории горной Осетии, и на них неоднократно обращали внимание (см., например: [74, 62, рис 73; 54, 47; 75, 259; 76, 37-38; 77, 6-7, рис. 5; 78, 139, 404, рис 51, 6-7]). Есть они и почти на каждом некрополе Куртатинского ущелья (Андиатыкау, Харисджин, Цмыти, Барзикау, Лац, Гули, Дзуарикау, Дзивгис и проч.). Вообще же, эти надгробные сооружения не являются принадлежностью только осетинской культуры – они отмечаются во всей центральной части горного Кавказа и, видимо, не имеют определенной религиозной атрибуции [79, 68, 211, табл. XII; 80, 31; 67, 16-19, табл. 67-78; 81, 115; 82, 103; 83, 121 (1-4), 128; 78, 139; 65, 82-83]. Несомненно, их прототипом являются обычные надземные склепы. Существенно, что иногда такие «склеповидные» постройки связаны с культовыми зданиями. Например, в соседнем с Хидикусом с. Лац они находятся на могильнике рядом с маленьким зальным храмом-дзуаром, который В. Х. Тменов почему-то считал поздним [3, 76, № 427-428; 77, 9, рис. 11]. В балкарском селении Верхний Чегем два таких сооружения расположены около развалин средневековой христианской церкви «в местности „Хустос”»¹ ([67, 16-19, табл. 67-78];

¹ Изучавший храм Хустос археолог М.Б. Мужухоев не понял, что это два руиниро-

см. также: [84, 126]; о храме см.: [85, 273 (фото б), 280]). Возможно, к этому же типу следует причислять и намогильные памятники – «кубо» пшавов и хевсур [86, 115; 87, fig. 261; 88, 1086], причем важно, что эти сооружения существуют на кладбищах при церквях².

Вернемся к нашему памятнику. Имело ли описываемое нами святилище в Хидикусе какое-либо христианское посвящение, сказать трудно. Однако не позднее XIX в. фиксируется устойчивое мнение о грузинском происхождении осетинского праздника «Касутæ» и его связи с вполне конкретной православной святыней. Так, А. Гатуев пишет, что «Касутæ – празднование храма Георгия Победоносца (Кашветского в г. Тифлисе). Празднуется преимущественно южными осетинами» [89, 37]. В.И. Абаев, вслед за А. Гатуевым, тоже связывает это название с церковью «Кашвети» («Квашети»). Однако не совсем ясно, какой конкретно храм В.И. Абаев имел в виду – в отличие от А. Гатуева, исследователь говорит о его Богородичном посвящении [90, 573].

Известен целый ряд церквей, называемых «Квашоэти» (грузинское написание «ქუაშოეთი», варианты русской транскрипции: «Кашвети», «Квашети», «Квашвети», «Кашоэти», «Кашуэти» и проч.). Одно из ранних упоминаний о строительстве такого храма имеется в «Хронике Ксанских эриставов», охватывающей события XIV в. и

ванных надгробия, приняв их за остатки единого сооружения, «назначение которого определить затруднительно» [67, 17].

² На территории самого селения Хидикус известен второй могильник, включающий в себя три склепа и памятную стелу [3, 68-71]. Похоже, что он синхронен с кладбищем у святилища Касута, что возможно отражает разделение местного общества на отдельные фамилии или «колена».

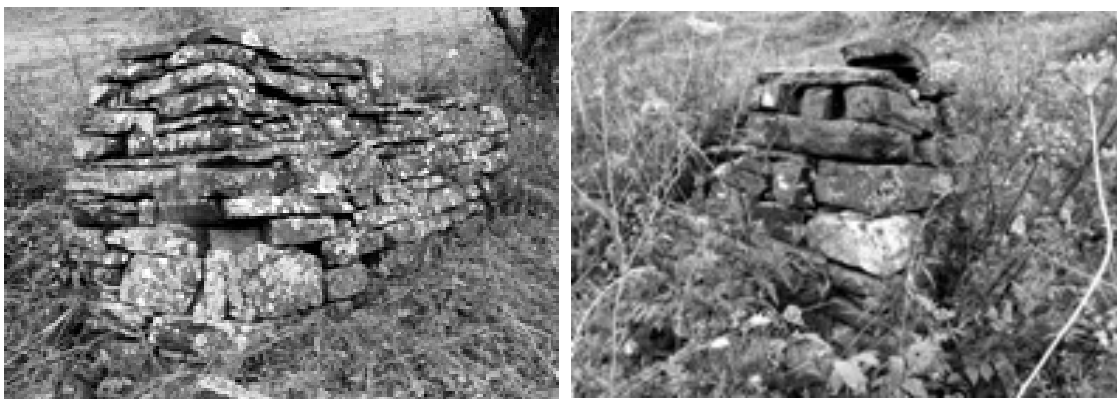


Фото 14. Касута в с. Хидикус. Склеповидные сооружения. Фото 2008 г.



Фото 15. Тбилисский храм Квашоети. Фото 2009 г.

являющейся важнейшим источником по истории Двалетии-Туалгома: «в это время было угодно святому Георгию Кашоетскому, свершителю чудес неисчислимых, подобно звездам небесным и песку морскому, прийти на постоянное пребывание в доме Виршела. Этому весьма обрадовался эристав, и украсил крест и раку его и обил серебром и золотом, и начал строить церковь имени (этого) мученика у пределов Варнских, в месте, прекрасном во всех отношениях» [91, 37]. Речь здесь, видимо, идет о частице мощей великомученика, ради которой и стали сооружать храм. В середине XIX в. Платон Иоселиани писал, что «под именем Кашоетской св. Георгия построены церкви во многих местах Грузинского царства; и празднование этого праздника торжественно бывает не 23 апреля по установлению Вселенской церкви, а 10 ноября. В этот день поднимаются целые семейства из деревень с большими приношениями для празднующей церкви, не смотря на суровость погоды... Празднование это имело основанием устное предание народа, первоначально в Абхазии при церкви Илори явившееся, по которому чудесно является сам по себе телец в жертву и приношение для храма» [92, 80-81]. Спустя более чем столетие Н. Г. Чубинашвили указывал, что «еще и теперь празднуется Квашетоба в Западной и Восточной Грузии, по крайней мере в 14 местах» [93, 12].

«Основной» же храм «Квашоэти», о котором как раз и говорит А. Гатуев (и, видимо, В. Абаев), находится в Тбилиси, на нынешнем проспекте Руставели (бывшем Головинском проспекте) (фото 15). Считается, что эта церковь основана в VI или VII в. на месте чуда, совершенного одним из самых знаменитых грузинских святых

Давидом Гареджийским Святогорцем. Существующее ныне здание, представляющее собой копию шедевра грузинского зодчества, храма Самтависи, относится к 1910 г. Оно построено на месте сооруженного в 1742 г. князем Гиви Амилахвари купольного храма, придворной церкви последнего грузинского царя, южнее которой, в свою очередь, существовала более ранняя церковка этого же посвящения.

Давид Гареджийский, с именем которого связано основание тбилисского «Квашоэти», был одним из тринадцати Сирийских отцов, проповедовавших в Грузии в VI в. и основавших там целый ряд монастырей (Алаверди, Зедазени, Хирса, Марткопи, Гареджийские пустыни). Вначале Давид подвизался около Тбилиси на горе «Мтацминда» («Святая гора», или «Мамадавидская» – «отца Давида», где сейчас находятся известный храм и грузинский «Пантеон»). Согласно житию святого Давида, некая женщина, подкупленная огнепоклонниками, обвинила преподобного в том, что он является отцом ее будущего ребенка. Однако по молитве святого ребенок из чрева матери сообщил всем, кто его настоящий отец, блудница же после этого разрешилась камнем. На месте описанного чуда и был построен храм «Квашоэти», название которого происходит от двух слов: «ква» – «камень», «шва» – «родил». Это очень известная на Кавказе святыня, главный алтарь которой посвящен святому Георгию (см., например: [92, 77-81; 94, 80-81; 95, 95])¹.

Непосредственное знакомство осетин с культом Георгия Кашоетского относится, видимо, к довольно ранне-

¹ Правда, есть несколько иное объяснение этого названия, встреченное нами в работе Н. Чубинашвили: «ქვად შვადი – квашвети (каменный столб?!))» [93, 12].

му времени. Во всяком случае, «пределы Варнские», упомянутые в приведенном выше пассаже из «Хроники Ксанских эриставов», локализируются, судя по контексту, где-то в районе контактной грузино-осетинской зоны. Не стоит доказывать, что между областями, населенными грузинами и осетинами, нет четкой границы, имеются и обширные районы со смешанным населением, а почитание здесь одних святых и одних и тех же праздников – явление и вовсе бесспорное (см., например: [11, 136; 96, 375-377]). Поэтому вполне логично, что в середине XIX в. В. Переваленко среди годовых праздников у южных осетин упоминает посвященный Богородице праздник «Кашиетба» [97, 89]. На несомненную идентичность отмечаемого осетинами «Касутæ» и грузинского праздника первой борозды «Кашатоба» уже в наше время обратил внимание Уарзати [15, 72].

Основываясь на вышесказанном, мы присоединяемся к данной точке зрения на происхождение осетинского «Касутæ», изложенной несколькими авторитетными осетинскими исследователями. Вместе с тем нам известны еще две попытки объяснить это наименование и не упомянуть о них мы не можем. Б. А. Калоев выводит данный термин из фамилии Касуевых [98, 267], что уже подвергалось обоснованному сомнению (см., например: [6, 438]). Другая версия, принадлежащая А. Р. Чочиеву, еще более, на наш взгляд, спорна, и основана на недоказуемых построениях: «это жертвование *kaus* – умирание во имя рождения. Карнавал *Gazt/Qazt/гъазт/хъазт/как раз и был «нырянием-брожением-танцем-и проч.»: погружение в Воду невест-женщин и рождение у них детей по-*

нималось в соответствии с идеологией смертей-рождений *кусарт/kausar-t/как акт «смерти», провоцирующий акт «рождения». В праздник касутæ куклы из теста бросали в реки и это те же ритуальные жертвы плодородящей Воде для умножения рождений» [99].*

Несомненно, что в каждом грузинском Квашоэтском храме (не только в тбилисском) находилась чтимая икона святого великомученика Георгия, в названии которой имелось указание на ее местонахождение («Кашуетский», «Квашоетский» и т.п.). Несколько подобных образов дошло до нашего времени. Например, из селения Кашуети (Кашвети) Латальского общества Верхней Сванетии происходит икона св. Георгия с надписью «первомученик (sic! – Д. Б., Е. Г.) Кашуетский» [100, 230, №42]. Другой образ «Георгия Кашуетского» (отличавшийся, кстати, по иконографии от латальского) хранился в храме сванского общества Цюрми, и, по предположению И. А. Бартоломея, первоначально находился «в Ленджерском обществе, в селении Кашоет (Кашвет)» [101, 179]. Любопытно и свидетельство о существовании надписи «Святой Георгий Кашоэтский» в грузинском Петриционском (Бачковском) монастыре в Болгарии, датированной XI в. [102, 289]¹.

Что касается хидикусского святилища, следует отметить полное отсутствие данных об оформлении его интерьера. Можно предположить, что, здесь, как и во многих аналогичных сооружениях, накапливались многочисленные приношения-«мысайнагтæ». Их остатки, судя по материалам раскопок в храмах-святилищах соседних Ингушетии и Балкарии (об этом см.,

¹ Автор ссылается на оставшуюся нам недоступной работу: [103, 30-31].

например: [104, 55-58, с библиографией]), могут быть найдены при археологических исследованиях.

Очень вероятно, что в хидикусском Касута некогда имелась икона св. Георгия (видимо, Квашоетского), что было отнюдь не уникальным случаем нахождения священного изображения в осетинском дзуаре. Сведения о существовании древних икон на территории современной Северной Осетии отрывочны, но все же позволяют составить некоторую картину. Так, А. Л. Зиссерман, описывая Осетию 1850-х гг., указывал, что в «иных старых домах сохранились... как я слышал, старинные образа» [105, 382-383]. А совсем рядом с Хидикусом, в храме «Уаллаэ маэсыджы дзуар» («около осетинского аула Марьямкау в Куртатинском округе»), по преданию, находился древний образ Богоматери – будущая знаменитая Моздокская икона [106, 5]¹. В том же Куртатинском ущелье самой почитаемой святыней дзуаром является храм Св. Георгия в Дзивгисе, в котором, по относящемуся к 1853 году свидетельству, имелись «остатки иконостаса, лики Спасителя и Богоматери, престол и жертвенник» [107, 443-444]². В самом раннем из известных нам описаний уалладжирского Рекома, сделанном в 1780 г. И. Болгарским, вполне конкретно говорится о существовании там икон: «в сей церкви есть... несколько образов, у которых видны подписи грузинскими литерами» [109, 170]. Гораздо позже (в середине XIX в.) В. Толстой, бегло описывая тот же дзуар, указал, что «в срубе в одной стороне сложены были

доски, обитые листовым железом с рельефами, изображающая Де-Иисуса и другие иконы» [110, 267]. Видимо, часть из них, а также украшенный чеканными изображениями святых киот мы видим на фотографии начала XX в. [111, taf. 10; опубликовано: 112, 95]. Датировка этих предметов не совсем ясна, но, по всей видимости, они относятся к концу позднего средневековья, к XVII или к XVIII в. И это прямое свидетельство существования в Осетии чеканных образов, огромное количество которых сохранилось в Закавказье (см., напр.: [113; 114]). Там же, в Рекоме, Е. Г. Пчелиной при раскопках было собрано большое количество различных предметов (кажется, так и не опубликованных), среди которых имеются металлические (литые) иконки³. Недалеко, в Туалгоме, в Зругском храме был найден фрагмент отлитого из меди образка св. Кирика, датирующегося XII – началом XIII в. [48, 199; 49, 11, фото 28]⁴. По сообщению отца Гатуева, при разборке развалин находившегося в верховьях Ардона «Осохы-дзуара» была найдена «на медной доске литая икона св. Георгия Победоносца (8-ми вершк.⁵) ... иконе этой будет несколько столетий» [72, 39]. Все это, вкуче с дошедшими до нас профессиональными росписями Зруга и Нузала (см., например: [85, 325]), деревянным крестом из Авд-дзуара в Галиате (подробнее см.: [104, 41-42]⁶), свидетельством о существовании в церкви «недалеко от Махческа» (видимо, в Фараскате) «хоругвей» – рипид с

³ Хранятся в фондах Национального музея РСО-А.

⁴ Предметы, найденные Е. Л. Хворостовой в Зругском храме, ныне хранятся в Национальном музее РСО-А.

⁵ Т.е. ок. 35,5 см – Д. Б., Е. Г.

⁶ Инвентарный номер КМСО 10155/1.

¹ Впрочем, здесь возможна путаница с селением Майрамыкау в соседней Тагаурии.

² Я. Рейнегтс говорит об обычных церковных предметах, якобы хранившихся в Дзивгисской церкви [108, 100].

ликами херувимов [115, 304; 104, 35], предании об иконе, находившейся под Мигдау-дзуаром [116, 287] и прочими подобными фактами говорит о распространении в регионе священных изображений в течение нескольких последних столетий.

Можно предположить, что их почитание в позднесредневековой Осетии (как вообще по всем христианским территориям Северного Кавказа) было очень сходно с соседней Грузией, где поклонение иконам было доведено до их «очеловечивания» (см., например: [43, 236; 55, 170-171; 117, 35; 118, 51, 57-60; 119, 236; 120, 187])¹. Для названий грузинских икон весьма характерны определения, указывавшие на место хранения «первообраза» (что порождено византийской традицией², но на Кавказе было явно гипертрофировано). При этом, например, св. Георгия Дзагинского, Георгия Гомаретского, Георгия Кварашетского и Георгия Атоцкого почитали не только грузины, но и жившие поблизости осетины [25, 124]. На территории же самой Осетии также есть указание на подобное «локальное» почитание святого. Имеется в виду обращение к «святому Георгию Зиблисскому» в надписи на колоколе, пожертвованном в Дзивгис грузинским царем Георгием XI в 1683 г. [123, 107]. Красноречиво, кстати, и название знаменитых осетинских святилищ Ильи-пророка: «Тбау-Уацилла» и «Ханази-Уацелла». С вышесказанным хорошо согласуются два почти идентичных поверья: грузинское – о том, «что... имеется столько церквей во

имя св. Георгия и столько святых Георгиев, сколько в году дней» [124, 225], и осетинское – о существовании множества «духов уациллов и уастыржиев» [125, 187]³.

Кроме хидикусского «Касутæ» в Осетии нам известно, по меньшей мере, еще три дзуара такого же посвящения: два в Тырсыгоме, возле Абана и Четойтикау, третье – в Уалладжире, в окрестностях с. Джими, у перевальной дороги, выходящей в Куртатинское ущелье в район соседнего с Хидикусом с. Харисджин [5, 613, 286]. Касута в Джими – это четырехугольное сооружение, сложенное насухо из грубо обколотых блоков, с одним входом, расположенным в южной стене, размером снаружи примерно 640 см (по западной и восточной стенам) на 460 см (по южной и северной)⁴, со следами известковой штукатурки. Возведено оно качественнее, нежели одноименное святилище в Хидикусе, и, как представляется, в более раннее время. Согласно преданию, расселение предков современных осетин произошло из Уалладжира⁵. С этим вполне согласуется возникновение в смежных уще-

³ Считалось, что почитавшиеся в разных местах Грузии небесные силы-«гвтисшвилни» (в том числе «святые Георгии») все «сплошь сестры и братья» [22, 15, 114; 56, 677]. Аналогичным образом семь главных абхазских «быжныха» (патронов святилищ) находятся в родственных отношениях, ходят друг к другу в гости и «при этом одни из них выступают как мужские божества, другие как женские, иногда же как брат и сестра» ([126, 304]; см. также: [127, 164-165]).

⁴ Размеры приводятся по чертежу Б.К. Тавитова (2009 г., научный архив ГБУ «Наследие Алании»).

⁵ Так, согласно преданию, записанному В.С. Газдановой в Цмыти, это селение «было основано младшим сыном Османа, жившим в с. Дагоме (колена Кусагоновых, Алагирское общество)» [23, 38].

¹ Явное продолжение этой традиции – культ св. Георгия Илорского [121, 38-43], праздник которого, не чтимый вселенской церковью, отмечали и в тбилисском Кашвети [122, 28].

² Известные примеры – Иверская и Влаернская Богоматерь.

льях (одно из которых – Алагирское) вдоль одной перевальной дороги двух святылец Касута.

Сказанное, впрочем, не значит, что иных святылец, посвященных Касута, на заселенных осетинами территориях не было: ведь этот праздник отмечался не только в упомянутых выше местностях. Другой вопрос, требующий дальнейшего изучения, – насколько широко по Северному Кавказу был распространен культ Касута-Кашвети? В большинстве горных областей региона к началу их этнографического изучения произошла смена религиозных традиций, почти полностью подавившая более ранние верования. Поэтому прямых сведений о существовании там указанного праздника до нас не дошло. Впрочем, некоторые косвенные данные позволяют делать осторожные предположения относительно почитания Касута и в этих районах. Так, в горной Ингушетии известны два селения Кашети (варианты написания: Кашиете, Кашиети, Кайшет, Кашет): одно – в Джейрахском ущелье, где на начало XIX в. было смешанное ингушское и осетинское население [128, 128-130, 143-145], другое – в бассейне реки Ассы, в Гулойхийском ущелье, отходящем от Таргимской котловины [129, 23-24; 130, 77]. Л. П. Семенов, со ссылкой на Ч. Ахриева, переводит топоним «Кашиете» как «место кладбищ», замечая, что этот «аул... изобилует подземными погребениями» [131, 30]. На подобное толкование исследователей навело созвучие корня в названии селения с вайнахским названием могилы «каш». В этом случае окончание «ти» соответствует ингушскому топоформанту, обозначающему «на чем-то», т.е. «Кашети» можно условно переводить как «на могилах»¹.

¹ Благодарим У. Б. Гадиева за любезную консультацию.

Какой-либо иной версии о происхождении названий ингушских Кашиети нам не известно. Вместе с тем, обширные могильники хорошо известны и в других местах Джейрахского и Ассинского ущелий (например, огромный «Мохде» у с. Шуан), и в этом плане оба Кашети, кажется, не выделяются. Учитывая же сказанное выше, можно предположить и иные истоки происхождения данного топонима.

Вернемся опять к тбилисскому «Квашоэти». Эта церковь, как говорилось, посвящена святому Георгию, главный «престольный» образ которого является в храме особо почитаемым. Другой же важнейшей святыней здесь считается икона Богородицы Иверской. При этом, судя по опубликованным данным, некоторые церкви «Квашоэти» – «Кашвети» имеют Богородичное посвящение² (что, между прочим, объясняет путаницу в определении Кашветской церкви Гатуевым и Абаевым – см. выше). Видимо, отражением этого пересечения культов является тот факт, что участники осетинского «цоггаджи кувда» молитвенно «представляются» вначале Богородице, а затем св. Георгию-Уастырджи [18, 56-57]. Это еще один аргумент в пользу связи грузинских и осетинских святынь.

Как уже говорилось, в Хидикусе сохранился храм Святых жен Мирносиц, построенный на поляне у реки в начале XX в. Ему предшествовала другая церковь с тем же посвящением, возведенная в 1858 г. и находившаяся несколько выше, в границах села (возможно, она видна на фото: [111, Taf. 8] (фото 16). Можно предположить, что этот храм является непосредственным преемником расположенного еще выше по склону дзуара Касута, которому по-

² Например, в Цхинвальском и Ванском районах [132, 188; 133, 25].



Фото 16. Предполагаемый вид на церковь Св. Жен Мироносиц в с. Хидикус, построенную в 1858 году. Фрагмент фотографии нач. XX в. По: Nioradze G. *Die Berg-Ossen und ihr Land*. Berlin, 1923. Taf. 8.

священа наша статья.

Обращает на себя внимание относительно редкое посвящение двух поздних церквей Хидикуса женам Мироносицам¹. В Осетии таковое, кажется, нигде более не известно. Правда, название «Мигъдау-дзуара» около Урсдона в Алагирском ущелье (который, скорее всего, является древним христианским храмом²) в XIX в. связывали с «главной» женой мироносицей Марией Магдалиной [134, 20]. Однако эта точка зрения далеко не бесспорна, т.к. базируется лишь на созвучии имени и названия.

Возможно, посвящение Мироносицкой церкви как-то связано с ее

¹ Отдельные изображения Святых жен относительно редки и для икон, хотя обычны для иконописных и фресковых композиций, особенно для развернутых циклов, посвященных евангельским событиям (как напр. в Зруге, Кинцвиси, Цаленджихе, Хоби).

² О нем см., например: [104, 42-43].

криторами: храмовый престол (или один из престолов) по древней и весьма распространенной традиции часто освящался в честь святых покровителей последних. Впрочем, в отношении хидикусского храма никакого подтверждения этому нам не известно. Интересно, что день памяти Мироносиц приходится на второе воскресенье после Пасхи, т.е. первая служба Святым женам – субботняя всенощная. И именно в эту субботу празднуется «Касута бон» [9]. О связи главных культовых действий на описываемом хидикусском святилище с посвящением ми-

роносицкого храма уже высказывалось предположение О. М. Гурциевой. По ее мнению, в осетинском празднике Касута видятся «отголоски отмечаемого Православной церковью... после Пасхи, праздника, посвященного женам мироносицам (ср. донычызджытæ) ... не лишним будет упомянуть о том, что в середине 19 века в Куртатинском ущелье была построена церковь во имя Жен-мироносиц». Эта версия выглядит довольно привлекательно, однако все же связь Касута с Мироносицким праздником остается гипотетичной, тем более что Гурциева сама отмечала, что «в разных населенных пунктах дата празднования различалась» [135, 134].

Впрочем, есть еще одно (и очень важное!) подтверждение тому, что достаточно редкое посвящение поздней хидикусской церкви непосредственно связано с нашим святилищем: нижний

престол тбилисского храма «Квашоэ-ти» освящен в честь жены мироносицы Марии Магдалины. Это, между прочим, и дополнительный аргумент в защиту версии Гатуева и Абаева о связи Касута с Кашвети. В Закавказье почитание Марии Магдалины имеет давние корни, напрямую увязывается с просветительницей Грузии равноапостольной Нино Каппадокийской и, соответственно, с важнейшими для Кавказа христианскими святынями. «Не страшись, дочь моя, но отомсти за Марию Магдалину, пострадавшую из-за любви к Христу и сестрам Лазаря», – напутствовал Нино ее отец Завилон [136, 45 (29-30)]. В видении святой Нино перед ее отправлением в Мцхета именно Мария Магдалина приводится как пример апостольского служения: «Ибо сильно любил Марию Господь, ибо всегда слушал ее слова истинные... Сказал Иисус Марии Магдалине: „иди, женщина, и благовести сестрам и братьям моим“» [136, 49 (15, 17)].

Если наше предположение верно, то можно говорить о преемственности храма-святилища Касута и более поздних церквей на территории Хидикуса. Этот пример, демонстрирующий прямую связь старинного дзуара и позднего православного храма, в Осетии отнюдь не единичен. Церкви «синодального» времени, ставшие «преемниками» святилищ, мы видим, например, в Зруге, Галиате и Махческе. В ряде древних храмов-дзуаров в том или ином объеме были возобновлены богослужения (на-

пример, в Нузале, Фараскате, Дзивгисе и др). Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, живо описанной Н.Н. Харузиным в конце XIX в.: «и теперь нередко можно встретить в селении осетинском новую христианскую церковь, а рядом с ней старую, обратившуюся в языческий храм. В первом служит священник, нередко грузин; в нее ходят по воскресеньям и большим праздникам... К старинному дзуару сходятся в определенные дни; место священника занимает старик, который и приносит в жертву святому баранов и быков. То – одна церковь, это – другая, но обе священны, только в одной служат обедню, а в другой приносят жертву» [61, 167].

Есть, конечно, вероятность, что посвящение хидикуской церкви 1858 г. Женам Мироносицам было собственно и инициировано мнением о связи Касута с грузинским праздником и тифлисским храмом¹. Однако это трудно доказуемо. Впрочем, у авторов предлагаемой статьи нет данных, когда в последнем появился престол Марии Магдалины. Обозначенная проблема нуждается в дополнительном исследовании, а сам описанный нами комплекс (вкуче со всем уникальным по сохранности селением Хидикус) – в дальнейшем архитектурном, археологическом и этнографическом изучении.

¹ Не ясно, кем и когда оно было высказано впервые, во всяком случае, не отцом А. Гатуевым, ибо он родился лишь в 1846, а его очерк, где была сформулирована связь с грузинской святыней, вышел в 1891 г., т.е. значительно позже освящения Мироносицкого храма.

1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV.
2. *Габоева Е. Р.* К вопросу о времени строительства церкви Святых жен Миронисиц в селении Хидикус Северной Осетии // Известия СОИГСИ. Вып. 6 (45). С. 30-39.
3. *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
4. *Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г.* Формы жилища и структура поселения горной Осетии // КЭС. 1975. Т. V. Вып. 1.
5. *Цагаева А. Дз.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.
6. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
7. *Сланов А. А.* Памятники Куртатинского ущелья. Культурные сооружения // Дарьял. 2004. С. 220-235. №2.
8. *Уарзиати В. С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007.
9. Iron khæлиндар 1925 азæн. Отрывной еженедельный осетинский календарь на 1925 год/rauadzæg æтæ мухургæпæг Gutnaty Elbyzdyqo (Berliny).
10. *Сокаева Д. В.* Легенды и предания осетин. Владикавказ, 2009.
11. *Уарзиати В. С.* Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.
12. Осетинские обычаи/Сост. Г. Агнаев. Владикавказ, 1999.
13. *Джавахадзе Н. В.* Типологическая характеристика осетинской системы родства // КЭС. 1979. Т. V. Вып. 2. С. 108-150.
14. *Гаглоева З. Д.* О пережитках аграрного культа в Джавском районе Юго-Осетинской АО // Вопросы этнографии Кавказа. Доклады на сессии 1949 года. Тбилиси, 1952. С. 320-321.
15. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. М., 1995.
16. *Кануков Алм.* Годовые праздники осетин // ППКОО. Цхинвали, 1987. Кн. 3. С. 65-73.
17. *Бесаева Т. З.* Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1976.
18. *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.
19. *Тменов В. Х., Гोनобоблев Е. Н.* Пантеон и религиозные праздники осетин. Владикавказ, 2005.
20. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III.
21. Антология ингушского фольклора/Составление, перевод и комментарии И. А. Дахкильгова. Нальчик, 2003. Т. 1. Мифы. Обрядовый фольклор.
22. *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
23. *Газданова В. С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.
24. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

25. Б-дзе Д. (Бакрадзе Д.). Осетины-Георгианцы // ППКОО. Цхинвали. Кн. 1. С. 117-124.
26. Бэлл Д. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837-1839 годов. Нальчик, 2007. Т. 2.
27. Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. III. Вып. I. С. 85-94.
28. Ошаев М. Х. Рекогносцировочное описание памятников средневековья реки Терлой-Ахк (горная Чечня) // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1966. С. 152-162.
29. Клетнова Е. В горах Осетии // Исторический вестник. 1910. №9. 1027-1063.
30. Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях). Владикавказ, 1928.
31. Боденишедт Ф. По Большой и Малой Абхазии. О Черкесии. М., 2002.
32. Ганн К. Ф. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) // СМОМПК. 1902. Вып. XXXI. Отд. II. С. 49-96.
33. Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // ОГРИП. С. 105-179.
34. Кузнецов Н. И. В делях Дегестана. Путешествие в Дагестан в 1911 г. // Известия Русского Географического общества. Тифлис, 1913. Т. 49. (отд. оттиск).
35. Лавров Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
36. Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957.
37. Швецов В. Н. Очерк о кавказских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Москвитянин. 1855. № 23-24. Кн. 1, 2. С. 1-76.
38. Студенецкая Е. Н. Осетины в музее этнографии народов СССР // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 151-174.
39. Чурсин Г. Ф. Осетины // Труды Закавказской научной ассоциации. Тбилиси, 1925 (отд. оттиск).
40. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
41. Шереметьев Д. А. Символика оружия у народов Северного Кавказа // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские чтения) 1998-1999 гг. СПб., 2001. С. 119-120.
42. Уварова П. С. Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию // МАК. 1904. Вып. X.
43. Шаховский И. Воспоминания о Кавказе // Военный сборник. Год девятнадцатый. СПб., 1876. № 9. Т. CXI. С. 221-237.
44. Григорий, епископ Гурийско-Мингрельский. Поездка в Сванетию для обозрения церквей. Поты, 1893.
45. Макалатия М. Н. Некоторые языческие памятники Сванетии // Сванети. Очерки по изучению материальной и духовной культуры Сванетии. Тбилиси, 1977. Т. I. (на груз. яз.). С. 26-42.
46. Чартолани М. К изучению памятников материальной и духовной культуры Сванетии // Сванети. Очерки по изучению материальной и духовной культуры Сванетии. Тбилиси, 1977. Т. I. (на груз. яз.). С. 6-15.

47. Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.
48. Хворостова Е. Л. Археологические исследования Зругского храма в Северной Осетии // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1990. Вып. III. С. 198-199.
49. Хворостова Е. Л. Отчет об археологических исследованиях на памятнике архитектуры Зругском храме Северо-Осетинской АССР. М., 1978: Центральные научно-реставрационные производственные мастерские. Научный архив, 103/35.
50. Чартолани Ш. Г. Материалы по археологии Сванетии. I. (Итоги археологических работ научно-комплексной экспедиции Сванетии в 1972-1974 гг.). Тбилиси, 1976 (на груз. яз.).
51. Абакелия Н.К. Образ св. Георгия в западногрузинских религиозных верованиях // СЭ. 1988. №5. С. 86-93.
52. Мужухоев М. Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа. Грозный, 1989.
53. Воронов Ю.Н. В мире архитектурных памятников Абхазии. М., 1978.
54. Селезнев М. Руководство к познанию Кавказа. СПб., 1847. Кн. 2.
55. Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / Пер. К.Ф. Гана // СМОМПК. 1913. Вып. XXXXIII. Отд. 1. С. 1-232.
56. Абакелия Н.К. Георгий. Почитание в Грузии. Образ Георгия в грузинском фольклоре // ПЭ. М., 2005. Т. X. С. 676-678.
57. Пыжова М.В., Семенов А.И. Палеоботанические работы на святилище Реком. Этнокультурный аспект: Тезисы XIV «Крупновских чтений» // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения. 1971-2006. М., 2008. С. 388.
58. Низами Гянджеви. Собрание сочинений. М., 1986. Т. 5: «Искендер-наме».
59. Миллер В. Осетинские этюды. М., 1882. Ч. II.
60. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. I. Кн. 1.
61. Харузин Н.Н. По горам Северного Кавказа // Вестник Европы. 1888. Т. 134 (двадцать третий год, том VI). С. 154-194.
62. Белецкий Д.В. Заметки о нузальском храме // Историко-филологический архив, 2. Владикавказ, 2004. С. 22-57.
63. Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., 1975.
64. Пищулина В.В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов-на-Дону, 2006.
65. Мужухоев М.Б. Исследование средневековых культовых памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981. С. 62-95.
66. Мужухоев М.Б. Проникновение христианства к вайнахам // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981. С. 23-44.
67. Мужухоев М.Б. Отчет о полевых изысканиях за 1981 год. Институт археологии Российской академии наук. Научный архив. Р-1, 8388.
68. Мужухоев М.Б. Антропоморфные надгробные стелы мусульманских клад-

- бищ Чечено-Ингушетии // СА. 1977. №4. С. 295-301.
69. *Щеблыкин И.П.* Архитектура древних ингушских святилищ // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1930 (отд. оттиск).
70. *Шиллинг Е.М.* Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. II. С. 9-40.
71. *Кобычев В.П.* Храмов древние стены... // СЭ. 1979. №4. С. 137-150.
72. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1887 г. Тифлис, 1888.
73. *Бараниченко Н.Н. Виноградов В.Б.* Христианизация как фактор социально-политической истории Чечено-Ингушетии в XVI-XVIII вв. // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа. Грозный, 1984. С. 116-138.
74. *Миллер В.* Археологические экскурсии в Осетию // МАК. М., 1888. Вып. 1.
75. *Дирр А.М.* В Тагаурской и Куртатинской Осетии // ИКОИРГО. Тифлис, 1912. Т. XXI. С. 257-276.
76. *Миллер А.А.* Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // Известия Российской академии материальной культуры. Л., 1925. Т. IV. С. 1-42.
77. *Кокиев Г.А.* Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928.
78. *Тменов В.Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996.
79. *Батчаев В.М.* Балкария в XV – начале XIX вв. М., 2006.
80. *Иессен А.А.* Археологические памятники Кабардино-Балкарии // Материалы и исследования по археологии СССР. №3. Материалы по археологии Кабардино-Балкарии. М.-Л., 1941. С. 7-50.
81. *Марковин В.И.* Архитектурные памятники чеченского общества Чаберлой // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 93-124.
82. *Марковин В.И.* В стране вайнахов. М., 1969.
83. *Марковин В.И.* О возникновении склеповых построек на Северном Кавказе // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 120-129.
84. *Мужухоев М.Б.* Исследование средневековых памятников в Чечено-Ингушетии, Северной Осетии и Кабардино-Балкарии // Археологические открытия. 1981 г. М., 1983. С. 125-126.
85. *Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю.* Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М., 2011.
86. *Макалатия С.И.* Из старого народного быта пшавов // СЭ. 1938. №1. С. 98-117.
87. Art and Architecture in Medieval Georgia. Louvain-la-Neuve, 1980.
88. *Беляев И.Т.* По Хевсурии. (Отрывок из путешествия) // Исторический вестник. 1900. №12. С. 1057-1093.
89. *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Владикавказ, 2007.
90. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
91. Памятник эриставов / Пер. С.С. Какабадзе. Тбилиси, 1979.
92. *Иоселиани П.И.* Описание древностей города Тифлиса. Тифлис, 1866.

93. Чубинашвили Н.Г. Хандиси. Тбилиси, 1972.
94. Бакрадзе Д. Кавказ в древних памятниках христианства // Записки общества любителей кавказской археологии. Тифлис, 1875. Кн. I. С. 19-178.
95. Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. II.
96. Бепиева Н. Религиозный ритуал Кецаоба (Чешиаг) в Кахетии // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 2010. С. 375-377.
97. Переваленко В. Поездка в Кударское ущелье // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. I. С. 85-91.
98. Калоев Б.А. Осетины // Народы Кавказа. Серия «Народы мира». М., 1960. Т. I. С. 297-344.
99. Чочиев А.Р. Ир-Ас-Аланское единобожие. Краткий справочник. Цхинвали, 2006. URL: http://iratta.com/2007/06/11/13.chelovechestvo_idjot_k_sozdaniju_edinojj_very.html.
100. Иосебидзе Д.Г., Бурчуладзе Н.И. Из коллекции Историко-этнографического музея Сванетии // Музей 7. Художественные собрания СССР. М., 1987. С. 212-232.
101. Бартоломей И.А. Поездка в Вольную Сванетию // ЗКОИРГО. Кн. III. Тифлис, 1855. С. 147-240.
102. Ломоури Н. К истории грузинского Петриционского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии) // Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии. Тбилиси, 2009. С. 284-366.
103. Бердзенишвили Н.А. «Дзлеваи», из путешествия в Румынию и Болгарию. Тбилиси, 1949 (на груз. яз.).
104. Белецкий Д.В. Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // Историко-филологический архив. Владикавказ, 2011. Вып. 7. С. 26-70.
105. Зиссерман А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе. СПб., 1879. Часть вторая. 1851-1856.
106. Сказание о местной иконе Иверской иконе Божией матери, находящейся в Успенской церкви гор. Моздока. М., 1895.
107. Головин А. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис, 1853. С. 426-471.
108. Рейнеггс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа // ОГРИП. С. 90-104.
109. Донесение протопопа Болгарского епископу астраханскому Антонию от 18 июля 1780 г. о нравах и обычаях осетин // Материалы по истории Осетии (XVIII век). Орджоникидзе, 1934. Т. I. С. 167-172.
110. Из служебных воспоминаний В.С. Толстого. Поездка в Осетию в 1847 году // Русский архив. 1875. №8. С. 265-268.
111. Nioradze G. Die Berg-Ossen und ihr Land. Berlin, 1923.
112. Дарчиев А.В. О некоторых реликвиях из святилища Реком. Владикавказ, 2011.
113. Чубинашвили Г.Н. Грузинское чеканное искусство с VIII по XVIII век. Тбилиси, 1957.

114. Чубинашвили Г.Н. Грузинское чеканное искусство. Исследование по истории грузинского средневекового искусства. Тбилиси, 1959.
115. Заметка анонимного автора «Древние святыни в горах Дигории» // ППКОО. Цхинвали, 1987. Кн. 3. С. 304.
116. Мамиев М.Э. Семантика посвящения дзуара Мигъдау // Дарьял. 2003. № 5. С. 284-293.
117. Бороздин Д.К. Крепостное состояние в Мингрелии // ЗКОИРГО. Кн. VII. Вып. I. Тифлис, 1866. С. 33-68.
118. Путешествие кавалера Шардена // Кавказский вестник. Год первый. Тифлис, 1890. №4. Приложение.
119. Вахушти, царевич. География Грузии. Введение, перевод и примечания М.Г. Джанашвили // ЗКОИРГО. Тифлис, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5.
120. Грузинские документы IX-XV вв. в собрании Ленинградского Института Востоковедения АН СССР. М., 1982.
121. Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
122. Иоселиани П.И. Описание города Душета // ЗКОИРГО. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 1-72.
123. Семенов Л.П. Археологические разыскания в Северной Осетии // Изв. СОНИИ. Орджоникидзе, 1948. Т. XII. С. 44-136.
124. Меликсет-Беков Л.М. Страна св. Георгия // Известия Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Т. XXIV. Вып. I. Тифлис, 1916. С. 222-228.
125. Миллер В. Кавказско-русские параллели. I и II // ЭО. 1891. №3. С. 166-189.
126. Инал-ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.
127. Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов. М., 2001.
128. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XIX века. М., 1974.
129. Древности горной Ингушетии / Автор-составитель Чахкиев Д.Ю. Назрань, 2003. Т. I.
130. Древности горной Ингушетии / Автор-составитель Чахкиев Д.Ю. Назрань, 2009. Т. II.
131. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925-27 г.г. Владикавказ, 1928.
132. Памятники культуры Грузинской ССР, взятые на государственную охрану. Тбилиси, 1959.
133. Цотниашвили М.Ш. История Цхинвали (Цхинвали в эпоху феодализма). Автореф. дисс... канд. ист. наук. Тбилиси, 1986.
134. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878.
135. Гурциева О.М. Влияние христианства на традиционную осетинскую культуру // Вестник Института цивилизации. Владикавказ, 2003. №5. С. 129-140.
136. Мровели Леонтий. Обращение Картли святой Нино // «Картлис цховреба». Тбилиси, 2008. С. 44-73.

Сокращения

ГБУ – Государственное бюджетное учреждение

ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества

КЭС – Кавказский этнографический сборник

МАК – Материалы по археологии Кавказа

ОГРИП – Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967

ППКОО – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах/Сост. Л. А. Чибиров

ПЭ – Православная энциклопедия

СА – Советская археология

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева

СЭ – Советская этнография

ЭО – Этнографическое обозрение